Originalveröffentlichung in: Rolf Kloepfer, Burckhard Dücker (Hg.), Kritik und Geschichte der Intoleranz, Heidelberg 2000, S. 185-195

JAN ASSMANN

Die »Mosaische Unterscheidung« und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung

In meinem Buch *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Assmann 1998) gehe ich von der These aus, daß der biblische Monotheismus auf der »Mosaischen Unterscheidung« zwischen wahr und falsch beruhe, daß diese Unterscheidung der Religion bis dahin vollkommen fremd gewesen sei und daher einen ganz neuen Typus von Religion in die Welt gebracht habe. Diese Unterscheidung sei narrativ in Form der Erzählung vom Auszug aus Ägypten entfaltet worden, so daß die Versuche, Mose zu einem Ägypter zu machen, an denen es in der Geschichte von Manetho bis Freud nicht gefehlt hat, als Reaktionen gegen diese Unterscheidung zu verstehen seien. Dieses Buch ist von Seiten der deutschen Theologie immer wieder als Angriff auf den jüdisch-christlichen Monotheismus verstanden worden.[1] Mir wird entgegengehalten, daß es Mose nicht um die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion gegangen sei, daß die biblische Kritik an Ägypten nicht der Religion, sondern dem politischen System dieses Landes gegolten habe und daß der Monotheismus nicht intoleranter als der Polytheismus sei, wenn man auf die Gewalttätigkeit der alten Völker gegenüber ihren Nachbarn blickt. Von einer ganz anderen Seite und mit entgegengesetzter Tendenz hat sich Franz Maciejewski mit dem Begriff der »Mosaischen Unterscheidung« und meiner Rekonstruktion seiner historischen Verortung auseinandergesetzt.[2] Er wendet sich gegen die Einbeziehung der Amarna-Religion und möchte Ägypten aus der Frage nach der Entstehung des Monotheismus heraushalten. Der Monotheismus und die Mosaische Unterscheidung sind seiner Meinung nach rein biblische Phänomene und der spätägyptische »Antisemitismus« agiert nicht das Trauma von Amarna aus, sondern reagiert auf den jüdischen Monotheismus und die biblische Exoduserzählung. Ich ergreife gern die Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung mit diesen Einwänden und zu einer Korrektur bzw. Klarstellung meiner Positionen.

---

[1] Ich beziehe mich auf einen Aufsatz von Rolf Rendtorff, der im Herbst 2000 erscheinen wird, auf Klaus Koch 1999, auf den Beitrag von Ulrich Duchrow in diesem Band, auf Briefwechsel mit R. Rendtorff und K. Koch sowie auf ausgedehnte Disputationen meiner Thesen in Jerusalem, New York, Tübingen und Zürich. Ich bin allen Kritikern für vielfältige Klärung sowie für ihre Toleranz und Verständigungsbereitschaft dankbar.

[2] »Ausschließlichkeitsansprüche in der Holocaustdebatte«, in diesem Band.

1.

In dem genannten Buch geht es mir nicht um Geschichte, sondern um Gedächtnisgeschichte. Ich frage nicht nach dem, was die Texte, als historische Quellen, uns sagen, sondern wie sie gelesen worden sind. Freilich bin ich auch davon überzeugt, daß diese Lektüren der Semantik der entsprechenden Texte nicht völlig äußerlich sind. Die »Mosaische Unterscheidung« gehört in die Geschichte der Lektüre der biblischen Texte und insbesondere in die Rezeptionsgeschichte des ersten und zweiten Gebots. In historischer, nicht mnemohistorischer Hinsicht halte ich es für plausibel, daß der altisraelitischen Religion die Unterscheidung wahrer und falscher Religionen fern lag. Ich halte es auch für wahrscheinlich, daß der gesamten alttestamentlichen Tradition der abstrakte Begriff von Monotheismus fremd ist. Der Begriff der Idolatrie kommt (nach-)exilisch auf und entfaltet sein polemisches, antagonistisches Potential erst in späten Texten wie etwa der Weisheit Salomos. In gedächtnisgeschichtlicher Perspektive läßt sich aber m. E. schwerlich bestreiten, daß die Konstruktion des »Heidentums« als einer ausgrenzenden, polemischen Konstruktion des Anderen eine Eigenheit des Monotheismus ist. Was diese Ausgrenzung angeht, würde ich jetzt eine Unterscheidung nachtragen wollen, die in meinem Buch fehlt. Das Judentum ging den Weg der Selbstausgrenzung, während Christentum und Islam auf jeweils verschiedene Weise den Weg der Fremdausgrenzung beschritten haben. Selbstausgrenzung bedeutet, daß ich mich im Streben nach Lebensheiligung und Gottesnähe aus den Völkern ausgrenze und mich um diese nicht weiter kümmere. Fremdausgrenzung dagegen bedeutet, daß ich eine Aufgabe darin sehe, die »Heiden« zum eigenen Weg zu bekehren, womit dann diejenigen als Ungläubige, Gottesfeinde und Götzendiener ausgegrenzt werden, die sich dieser Einladung verweigern.

Wenn die heutige Theologie nicht mehr ausgrenzend verfährt und auch nicht mehr von Götzendienst oder Heidentum spricht, ist das sehr zu begrüßen und wird von mir auch in keiner Weise bestritten. Mein Buch übt nicht Kritik an der gegenwärtigen theologischen Praxis, sondern rekonstruiert einige historische Stadien in der Rezeptions- oder Gedächtnisgeschichte des biblischen Ägyptenbildes.

Die Frage ist, für welche Epochen der Geschichte die »Mosaische Unterscheidung« denn nun gelten soll. Für die alttestamentliche Zeit selbst gilt sie noch nicht, für die moderne Theologie gilt sie nicht mehr. Ich frage nicht nach ihrer Geltung. Vielmehr konstatiere ich, daß sie in den biblischen Texten als solche angelegt ist, im ersten und zweiten Gebot, in der Geschichte vom Goldenen Kalb, in der Elia-Geschichte, der Josianischen Kultreform, der Scheidung der Mischehen usw. Sie ist darin angelegt als ein semantisches Potential, das sich in verschiedenen Richtungen und Formen auswirken kann. In biblischer Zeit hat sich dieses Potential möglicherweise gar nicht ausgewirkt.

Wenn ich die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion die »mosaische« nenne, dann nicht, weil ich behaupte, sie ginge auf den historischen Mose zurück, sondern weil Mose als Erinnerungsfigur der Tradition mit

dieser Unterscheidung verbunden wird. In historischer Sicht ist der ägyptische König Amenophis IV./Echnaton (1360-40 v. Chr.) der erste, der die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion getroffen und politisch umgesetzt hat. Hier treffen wir zum ersten Mal auf »Theoklasmus«, die Verfolgung von Göttern und Kulten. Daher sehe ich hier einen »Ursprungsimpuls« für die Gedächtnisgeschichte, der sich mein Buch widmet. Damit ist in keiner Weise ein ursächlicher oder thematischer Zusammenhang zwischen dem religiösen Umsturz Echnatons und dem biblischen Monotheismus unterstellt. Ich halte diese beiden Phänomene in kausaler Hinsicht für vollkommen unabhängig voneinander. Andererseits halte ich es für eine ungemein aufschlußreiche Beobachtung, daß sie schon in der Antike, und nicht erst von Sigmund Freud, miteinander in Verbindung gebracht worden sind. Wenn der ägyptische Historiker Manetho um 275 v. Chr. den religiösen Revolutionär »Osarsiph«, hinter dem unschwer die Figur des verdrängten und vergessenen Ketzerkönigs Echnaton zu erkennen ist, mit Mose gleichsetzt, dann sind hier die beiden ursprünglich unverbundenen Phänomene nachträglich in Verbindung gebracht und sogar miteinander identifiziert worden. Das ist historisch irrelevant, aber gedächtnisgeschichtlich von höchster Bedeutung. Denn in diesem ziemlich umfangreichen Diskurs, der sich in der Antike um den Exodus der Hebräer aus Ägypten entfaltet (von Hekataios von Abdera, um 315 v. Chr., bis zu Tacitus und darüber hinaus bis Orosius im 5. Jahrhundert n. Chr.) geht es thematisch um das Problem der religiösen Intoleranz. Entweder ist es die Intoleranz der ägyptischen Religion gegenüber Fremden als Trägern von Unreinheit (»Aussätzige«) oder die Intoleranz der jüdischen Religion gegenüber den tiergestaltigen Göttern der Ägypter als Manifestationen von Unwahrheit, oder beides zusammen, was den Konflikt hervorruft. Die gedächtnisgeschichtliche Bedeutung dieses Diskurses für die Geschichte des Antisemitismus (s. hierzu Schäfer 1997 und Yavetz 1996) kann gar nicht überschätzt werden, auch wenn im christlichen Kontext dann noch ganz andere Motive (»Gottesmord«) hinzukommen.[3]

2.

Der zweite Punkt betrifft das biblische Ägyptenbild selbst. Es ist richtig, daß es hier nicht um den »theologischen« Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion, sondern um den politischen Unterschied zwischen Unterdrükkung und Freiheit bzw. Gewalt und Gerechtigkeit geht. Mit dieser Thematik habe ich mich in meiner Studie *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* auseinandergesetzt (Assmann 2000). Der theologische Unterschied ist erst später, in der Zeit der Kirchenväter und des rabbinischen Exoduskommentars Mekhilta in das biblische Ägyptenbild hineinprojiziert worden. Mein Mosesbuch beschäftigt sich mit solchen Projektionen.

[3] Hierzu zuletzt Kreis 1999.

Es scheint mir unmöglich, behaupten zu wollen, daß der monotheistischen Religion im Laufe ihrer Geschichte die »mosaische« Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion vollkommen fremd geblieben sei. Die Kirchenväter führten einen erbitterten Kampf gegen das antike Heidentum und die ägyptischen Denkmäler tragen bis heute die Spuren des christlichen Vandalismus, soweit sie ihn überhaupt überstanden haben. Überall, wo im Zeichen der wahren Religion Tempel entweiht, Götterbilder zerstört, heilige Bäume umgehackt, Priester und Gläubige verfolgt werden, haben wir es mit Manifestationen von »Gegenreligion« zu tun. Den frühesten Vorfall dieser Art beobachten wir in der Amarnazeit unter Echnaton, die nächste derartige Aktion wird in der Bibel als Josianische Kultreform beschrieben. Dem Einwand, daß der Bericht in 2. Kön 22-23 wahrscheinlich unhistorisch sei, möchte ich wieder mit dem Hinweis darauf begegnen, daß nicht die Historizität, sondern die Semantik der Texte für die Gedächtnisgeschichte entscheidend ist. In diesem Text inszeniert sich die Jahwe-Religion als Gegenreligion, was immer sich unter Josia in Wirklichkeit abgespielt haben mag. Die biblischen und die patristischen Texte und sonstigen kirchengeschichtlichen Dokumente sind voll von gegenreligiösen Manifestationen. Daß dieselbe Geschichte auch voll ist von erhabenen Zeugnissen echter Toleranz und tiefem Verständnis für andere Religionen ändert überhaupt nichts an der schlichten These, daß mit der Unterscheidung zwischen wahr und falsch die Möglichkeit von Gegenreligion in die Welt gekommen ist.

Ich konstatiere das ohne jede kritische Stellungnahme. Wer will behaupten, daß diese Unterscheidung nicht in einem bestimmten Stadium der Menschheitsentwicklung unumgänglich geworden war und daß ihre Herausbildung im Schoße des abrahamitischen Monotheismus nicht eine große menschheitsgeschichtliche Errungenschaft darstellt, ebenso wie Schrift, Logik, Metaphysik und Demokratie? Erst ein Bewußtsein dessen, was ich mit meinen Überzeugungen als unvereinbar empfinde, gibt diesen Überzeugungen Kontur und Tiefe.

Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß die heutige Theologie in Reaktion auf die dialektische Theologie Karl Barths, die (ihrerseits in Reaktion auf die religionsgeschichtliche Schule und den liberalen Kulturprotestantismus der wilhelminischen Zeit) die Unterscheidung zwischen wahr und falsch auf die Spitze getrieben hatte, dieser Unterscheidung müde geworden ist und von ihr nicht mehr viel wissen will. Da liegt es dann nahe, ihr auch jede gedächtnisgeschichtliche Relevanz abzusprechen. Die Texte meinen es nicht so, und wir lesen heute die Texte auch nicht mehr so, was soll uns also die »Mosaische Unterscheidung«? Richtig: diese Theologie braucht sich von meinem Buch weder getroffen, noch überhaupt angesprochen zu fühlen. Meine Überlegungen sind ohne jede systematisch-theologische Relevanz. Mein Buch fragt nach dem Anliegen derer, die aus Mose einen Ägypter machen wollten, und beantwortet diese Frage mit der These, es sei diesen Autoren von Spencer bis Schiller (und vielleicht sogar bis Freud, eine Vermutung, die ich inzwischen

nicht mehr vertreten möchte)[4] um die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung gegangen. Der Schlußsatz meines Buches »Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf« will nichts anderes besagen, als daß es bei dem lebhaften Interesse der Aufklärung, insbesondere der Freimaurerei, an Ägypten um diese Aufhebung gegangen sei, selbstverständlich im Zeichen der Toleranz. Mit dem Begriff der Mosaischen Unterscheidung möchte ich verdeutlichen, wogegen die Aufklärung angekämpft hat. Als Ägyptologe interessiert mich dabei vor allem die Bedeutung, die dem alten Ägypten in diesem Zusammenhang zuerkannt wird.

Allerdings sollte auch eine liberale und religionsgeschichtlich arbeitende Theologie, der ich mich innerlich verbunden fühle, nicht von der geschichtsmächtigen Wirksamkeit jenes Prinzips absehen, das Georges Devereux als »antagonistic acculturation« (Devereux 1943, 133-147) bezeichnet hat. Die Religionsgeschichte ist nicht nur von Übernahmen, sondern auch von Ab- und Ausgrenzungen bestimmt. Das Prinzip der »normativen Inversion«, das von Manetho vielleicht zum ersten Mal in diesem Zusammenhang beschrieben und von Tacitus mit unnachahmlicher Schärfe auf den Punkt gebracht wird (»die Juden erachten alles als profan, was uns heilig ist; andererseits erlauben sie alles, was bei uns tabu ist« [*profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*]) beleuchtet den Punkt der Kontradistinktion, der dann von Maimonides und Spencer zum Kernpunkt einer theologischen Deutung gemacht wird.

3.

Zum dritten Kritikpunkt möchte ich bemerken, daß ich in meinem Buch nicht auf dem Boden des alten Klischees vom »toleranten Polytheismus« argumentiere, auf dem meine Kritiker mir entgegentreten. Erstens habe ich den Gewaltcharakter der Geschichte des 3.-1. Jahrtausends in keiner Weise bestritten. Zweitens aber habe ich auf Befunde aufmerksam gemacht, die bisher in diesem Zusammenhang nicht gewürdigt worden sind, und die die ganze Frage aus der Sphäre konventioneller Klischees herausholen und in den Rahmen diskutabler historischer Phänomene stellen. Damit meine ich das Phänomen der Übersetzbarkeit von Götternamen.[5] Daraus spricht eine grundsätzlich andere Haltung zur Religion der anderen. Ich will diese Haltung gar nicht »tolerant« nennen, denn die Religion der anderen wird nicht »toleriert«, sie

[4] Ich habe erst nachträglich und vor allem durch die Lektüre des Buches von Bernstein 1998, einsehen gelernt, daß Freud an der Mosaischen Unterscheidung und ihrer Artikulation im Bilderverbot unter allen Umständen festhalten will, da er sie als den entscheidenden »Fortschritt in der Geistigkeit« ausdeutet.

[5] S. hierzu auch meine Beiträge »Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike«, in: Wierlacher (Hg.) 1996, 283-306 und »Translating Gods. Religion as a factor of cultural (in)translatability«, in: Budick / Iser (Hg.) 1996, 25-36.

wird vielmehr als Religion anerkannt. Sie wird sogar gebraucht, denn sie ist das Medium, um mit den anderen Verträge abschließen zu können. Daß diese Verträge dann ihrerseits in vielen Fällen als im politischen Sinne intolerant, oppressiv und gewalttätig einzustufen sind, steht auf einem ganz anderen Blatt. Sie sind oft genug gewiß nicht von Toleranz und Wohlwollen, sondern von Habgier und Machtstreben diktiert, und die Religion der anderen wird geradezu als Zwangsmittel benutzt, um die Verbindlichkeit der Verträge zu untermauern.

Die Assyrer haben Tempel zerstört und Götterbilder verschleppt. Zeigt das nicht deutlich genug die religiöse Intoleranz auch des »Polytheismus«? Hier muß man auf die Motive achten. Die Assyrer haben das nicht getan, weil sie die Religion der anderen als falschen Götzendienst verabscheuten. Erstens haben sie die Tempel aus rein materiellem Interesse geplündert, denn die Tempel waren Schatzhäuser. Es ging um kostbare Materialien, wie heilig sie auch immer sein mochten. Zweitens haben sie das Land schwächen wollen, und Tempel sind spirituelle Kraftwerke. Wenn man dem Land die Götter wegnimmt, ist es in seinem Lebensnerv getroffen. Die Römer haben mit dem Ritual der »evocatio« eine ähnliche Strategie verfolgt. Weder die Assyrer noch die Römer haben aber an der Wirklichkeit fremder Götter gezweifelt. Mit Toleranz hat das gar nichts zu tun. Die Assyrer, die Römer usw. waren intolerant gegenüber dem Autonomie- oder Souveränitätsanspruch der in ihrer Interessensphäre gelegenen Staaten, aber nicht gegenüber den anderen Religionen.

Die Praxis der Götterübersetzung zeigt, daß man von einem »tertium comparationis« überzeugt war. Schamasch, Re, Helios und Sol lassen sich ineinander übersetzen, weil sie alle die Sonne bezeichnen. Hierzu schreibt Klaus Koch:

> Was trägt dafür die Übersetzbarkeit von Götternamen aus? Sie schließt kaum je das Gefühl völliger Identität in sich. Wieviel hat Hermes Trismegistos mit dem hellenischen Hermes gemein? Zudem stößt sie selbst bei Griechen an ihre Grenzen; Isis und Osiris lassen sich nicht wirklich übersetzen. Die Fülle hebräischer Gottesbezeichnungen in spätägyptischen Zauberpapyri - zeigt sie nicht einen Bedarf an Einbeziehung möglichst vieler partikularer Mächte? Andererseits übersetzt auch die Septuaginta mit Kyrios, Hypsistos, Pantokrator ›heidnische‹ Götterbezeichnungen.[6]

Ein »tertium comparationis« meint nicht »völlige Identität«. Die ist selbstverständlich ausgeschlossen. Für die Juden und Christen aber gab es noch nicht einmal ein tertium comparationis zwischen Adonai und Jupiter. Isis brauchten die Griechen nicht zu übersetzen, denn sie hielten den Namen für griechisch. Osiris wurde als Dionysos übersetzt. Die hebräischen Götterbezeichnungen in den griechischen Zauberpapyri gehören zum Phänomen der »onomata barbara« (Jamblichos 1989, VII. 4-5.), das mit der Fremdsprachlichkeit der magischen Texte zusammenhängt. Die neuplatonische Theurgie (Jamblich) und der christliche Monotheismus (Origenes) waren sich einig in der These von der Unübersetzbarkeit der Götternamen, aber aus völlig verschiedenen Gründen. Bei Jamblich ging es um die magische Vergegenwärtigungskraft des Sprach-

6 Brieflich vom 9.2.2000.

klangs, bei Origenes um das Bekenntnis des Namens (*Contra Celsum* I, 24-25; 28; V, 45).

Die Septuaginta übernimmt Epitheta, aber keine Namen. Das erste und zweite Gebot schließen die Vorstellung eines tertium comparationis aus. Sie schneiden die deiktische und referentielle Dimension des Gottesnamens ab. Die anderen haben das nicht begriffen; sie gingen davon aus, daß die Juden den »Himmelsgott« verehrten. Gott sagte aber nicht zu Moses »Ich bin der Himmel«, und auch nicht »Ich bin das Höchste Wesen, der Allumfassende, der alle anderen Götter in sich einbegreift«, sondern »Ich bin, der ich bin«, oder »der ich sein werde« oder auch nur »Ich bin da«, wie immer man den hebräischen Imperfektiv übersetzen will. So hat sich kein anderer Gott der antiken Religionen vorgestellt. Das war die Verabschiedung des »Kosmotheismus«.

Den Unterschied zwischen »Kosmotheismus« und »Monotheismus« (s. hierzu Assmann 1993) haben weder die Bibel noch überhaupt die Antike in dieser Klarheit getroffen. Doch ist die Bibel voll von Hinweisen darauf, daß Kosmisches nicht angebetet werden darf. Auch hier ist ein gewisser Antagonismus im Keim angelegt. Das Prinzip des *dominium terrae* (»macht euch die Erde untertan«) befiehlt nicht die rücksichtslose Ausbeutung der Erde, aber es verbietet deren Anbetung und läuft im Grunde auf dasselbe Ziel hinaus wie das zweite Gebot. Auch hier geht es ja nicht nur um die Unabbildbarkeit Gottes, sondern um das Verbot, überhaupt Bilder beliebiger irdischer, himmlischer und unterirdischer Wesen herzustellen, weil im Akt der Bildschöpfung schon ein Moment der Anbetung und damit der kosmotheistischen Welthaltung gesehen wird.

Ich möchte nicht plädieren, daß wir heute zum Kosmotheismus zurückkehren sollten. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß sich die Genese unserer westlichen Welt gewissen Weichenstellungen verdankt, und daß die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion sowie die damit verbundene zwischen Kosmotheismus und Monotheismus zu den Weichenstellungen gehört, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind. Außerdem wollte ich darauf aufmerksam machen, daß der vom Monotheismus verdrängte Kosmotheismus die abendländische Religions- und Geistesgeschichte als Schatten begleitet und immer wieder, schubweise, heimgesucht hat. Wir sollen den Weg nicht zurückgehen, aber wir sollen uns dieses Weges bewußt werden, damit wir die Kulturen, Religionen und Gesellschaften besser verstehen können, die diesen Weg nicht gegangen sind und entsprechend andere Weichen gestellt haben. Einsicht in die Geschichtlichkeit der eigenen Wahrheit scheint mir eine Vorbedingung für Toleranz.

4.

Im Gegensatz zu meinen theologischen Kritikern greift Franz Maciejewski die These von der Mosaischen Unterscheidung positiv auf und schließt sich der

Deutung an, die sie in der Ursprungssemantik des Monotheismus verankert. Seine Einwände richten sich gegen die Rolle, die Echnaton in diesem Zusammenhang spielen soll. Er will den Konflikt stärker auf die Beziehung zwischen Ägyptern (= Antisemiten) und Asiaten (= Monotheisten) konzentrieren. Daher erblickt er den entscheidenden Ursprungsimpuls in der Fremdherrschaft der asiatischen Hyksos über Ägypten, den er von Anfang an als religiösen Konflikt versteht (gegen meine Deutung, daß das religiöse Element erst nach der Amarna-Erfahrung in die Hyksos-Erinnerung eingedrungen sei). Religiöse Konflikte gibt es nach meiner Theorie überhaupt erst auf dem Boden von Gegenreligion. Außerhalb dieses Horizonts ist der Begriff eines religiösen Konflikts anachronistisch, weil sich das Religiöse nicht vom Politischen, Kosmologischen und allgemein Kulturellen unterscheiden läßt. Die Hyksos zu Trägern einer Gegenreligion zu machen, läßt sich mit den überlieferten Zeugnissen kaum vereinbaren.

Franz Maciejewski übernimmt sehr vieles von meiner Deutung, kleidet es aber in die Form einer kritischen Gegendarstellung. In Wahrheit sind es nur Nuancen der Gewichtung, die uns trennen. Wir sind uns einig darin, daß es sich um einen multikausalen Prozeß handelt, der mit den Hyksos einsetzt und nach Amarna durch verschiedene historische Erfahrungen neue Nahrung und Bedeutung erhält.[7] Die Ereignisse, die Franz Maciejewski aufzählt, halte auch ich für relevant in der Genese des Konflikts zwischen Monotheismus und Antisemitismus. Allerdings geht Maciejewski trotz meiner Einwände (Assmann 1998, 59 f.) wieder zurück auf die These von Funkenstein, daß Manethos Legende der Aussätzigen eine polemische Inversion oder counter-history des biblischen Exodus-Berichts darstelle,[8] anstatt, wie ich aufgrund von in meinen Augen zwingenden Indizien annehme, eine verdrängte Erinnerung an das Trauma der Amarnazeit zu reflektieren. In diesen Dingen wird man nie zu einer Entscheidung kommen. Man kann die Möglichkeiten nur abwägen und ihnen größere oder geringere Plausibilität zubilligen; beweisen läßt sich nichts. Auch Franz Maciejewski kann dem Kaleidoskop der Zitate und Befunde nichts hinzufügen, er kann ihm nur eine neue Drehung geben, so daß sich ein anderes Muster ergibt.

Dieses Muster bringt Franz Maciejewski auf die prägnante Formel vom monotheistischen und vom antisemitischen Haß, den er als Reaktionsbildung auf den monotheistischen Haß deutet. Eine solche Deutung sieht sich immer mit dem doppelten Vorwurf des Essentialismus und der Opferbeschuldigung konfrontiert: Der Haß, den die Juden auf sich gezogen haben, ist im »Wesen« der Sache (des Monotheismus = des Judentums) selbst angelegt. Immerhin, soviel möchte ich zu Maciejewskis und meiner Verteidigung vorbringen, sagt auch der

---

[7] Die Gründung einer Kolonie von Unreinen unter Haremhab muß als Faktum allerdings ausscheiden, denn dies beruht auf Velikovskys Deutung derselben Manetho-Episode, in der ich einen Nachhall der Amarna-Erfahrung sehen möchte. Immanuel Velikovsky stellt mit seinen phantasievollen Geschichtsrekonstruktionen keine seriöse Position in dieser Debatte dar.

[8] Funkenstein 1993, 32–49; Biale / Scholem 1979.

Talmud: »Als Gott den Juden die 10 Gebote gab, kam der Haß in die Welt«.[9] Es handelt sich da nicht um einen antisemitischen Topos, sondern um eine traditionelle jüdische Form der Kontingenzbewältigung durch Sinnkonstruktion: »Unsere Leiden sind nicht sinnlos; wir erleiden sie um der Thora willen.« Daraus folgt mit logischer Konsequenz die gleichsam monotheistische Monopolisierung der Nazi-Verbrechen auf den Holocaust im Sinne ihrer ausschließlichen Fixierung auf die Judenvernichtung unter Ausblendung aller anderen Opfergruppen, gegen die Franz Maciejewski nicht ganz zu Unrecht zu Felde zieht. Daher ist er mit meiner Deutung nicht einverstanden, weil sie den »monotheistischen Haß« bereits mit Echnaton in Verbindung bringt und damit auch den »antisemitischen Haß« allgemeiner, nämlich als einen »anti-monotheistischen Haß« auffaßt. Nicht mit der Thora, das wäre meine These, kam der Haß in die Welt, sondern mit dem Theoklasmus, der Leugnung, Verfolgung und Zerstörung von Göttern und Kulten. Einig sind wir uns in der »essentialistischen« Interpretation dieses Hasses: er liegt im Wesen des Monotheismus, in der »Mosaischen Unterscheidung« begründet. Diese Übereinstimmung halte ich für entscheidender als die unterschiedliche Gewichtung der historischen Mosaiksteine. Der antimonotheistische oder antisemitische Haß ist, mit Freud zu reden, eine Reaktionsbildung auf den »Fortschritt in der Geistigkeit«.[10] Auch Freud war ja bei seinem Moses-Projekt von der Frage ausgegangen, »warum der Jude wurde, was er ist, und warum er diesen unauslöschlichen Haß auf sich gezogen hat«.[11]

In der Bibel kristallisiert der Antagonismus von »monotheistischem Haß« und »antisemitischem Haß« in der Frage der Bilder. Gott verabscheut die Bilder[12] und verfolgt deren Verehrer als seine Feinde, die ihn hassen:

> Du sollst dir kein Bildnis machen in irgendeiner Gestalt, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist. Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen.
> Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten. (Dtn 5.8-10, vgl. Ex 20.4-6)

Warum ist Gott auf Bilder eifersüchtig? Das Bilderverbot gehört zu dem Bündnis, das Jahweh mit seinem Volk schließt, es hat einen politischen Sinn, sogar im Sinne Carl Schmitts, denn es geht um eine Frage von Freund und

---

[9] Bab. Talmud, Traktat Sabbat 89a, zit. nach Stein 1998, 178.

[10] Mit »Der Fortschritt in der Geistigkeit« überschrieb Freud den dritten von insgesamt acht Abschnitten, in denen er die Ergebnisse seines letzten Buches *Der Mann Moses und die monotheistische Religion zusammenfaßt*, s. Freud 1974, 534. Diesen Abschnitt hat er nicht nur darüber hinaus als selbständigen Artikel veröffentlicht (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago 24 (1/2), 1939, 6-9), sondern auch von seiner Tochter Anna Freud auf dem Internationalen Psychoanalytischen Kongreß in Paris 1938 als seinen Beitrag verlesen lassen. Das zeigt, wie Freud selbst diesen Text eingeschätzt hat. Er sah darin sein Bekenntnis zum Judentum, sein Vermächtnis als Kulturphilosoph und die Quintessenz seines Moses-Buches, s. hierzu besonders Bernstein 1998, 82-89.

[11] Brief an Arnold Zweig vom 9. September 1934: Freud / Zweig 1968.

[12] Zum biblischen Bilderverbot s. Dohmen 1987; Mettinger 1995; Uehlinger 1998, 52-63; Berlejung 1998; Dick 1999, 1-54.

Feind, Liebe und Haß. Wer »andere« Götter anbetet, »haßt« Gott; die Liebe zu ihm schließt andere Gottesbeziehungen aus. »Du sollst dir kein Bild machen« heißt dasselbe wie »Du sollst keine anderen Götter haben«. Jedes Bild ist ein anderer Gott. Abbilden heißt anbeten, heißt, eine Beziehung eingehen zu dem, was das Bild darstellt. Abbilden ist ein Akt der Aufmerksamkeit, der Gott geschuldet wird, aber nicht den sichtbaren Dingen dieser Welt. Gott selbst ist unsichtbar; daher kann man ihn nicht abbilden und daher muß jedes Bild notwendig einen »anderen Gott« darstellen. Die Bilder sind verboten, weil Beziehungen zu anderen Göttern verboten sind. Und diese anderen Gottesbeziehungen werden über Bilder hergestellt, so daß ein Verbot der Bilder dem Verbot anderer Gottesbeziehungen gleichkommt. Der Grund dieses Gebotes liegt also nicht darin, daß diese anderen, in Bildern angebeteten Götter »falsch« oder »fiktiv« sind, sondern darin, daß Gott eifersüchtig ist, keine anderen Beziehungen duldet und die ausschließliche Verehrung seines Volkes fordert. Das ist der politische Sinn des Bilderverbots. Er besagt nicht, um das noch einmal zu betonen, daß es die anderen Götter nicht gibt, im Gegenteil. Gerade weil es sie gibt, hat Gott Grund zur Eifersucht. Es besagt auch nicht, daß man Gott selbst nicht abbilden soll. Verboten ist die Abbildung von Dingen und Wesen dieser sichtbaren Welt. Die Mosaische Unterscheidung verschärft diesen ursprünglich politischen Sinn des Bilderverbots. Aus der Unterscheidung zwischen »unserem« Gott und den »Göttern der anderen« wird die Unterscheidung zwischen dem »wahren« Gott und den falschen Götzen.

Freuds Mosesbuch hat auf die psychohistorische Dimension des Monotheismus aufmerksam gemacht. Gerade in psychologischer und psychohistorischer Hinsicht muß betont werden, daß sich die Mosaische Unterscheidung vor allem nach innen auswirkt. Sie wirkt ausgrenzend vor allem auf die eigenen Gruppenangehörigen. Das kommt schon in der Geschichte vom Goldenen Kalb zum Ausdruck. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch schneidet in die eigene Gruppe, ja ins eigene Herz. Zu ihrer affektiven Besetzung gehören nicht nur Haß, sondern auch Schuldbewußtsein und Selbsthaß. Ein Problem der monotheistischen Religion scheint mir das starke Schuldgefühl, das sie erzeugt gegenüber den nie ganz zu erfüllenden Liebesanforderungen der göttlichen Eifersucht. Die Götter polytheistischer Systeme waren in ihrem Bindungsbedürfnis nicht so auf den Menschen angewiesen wie der Gott der Bibel, der keine Götter neben sich duldete und doch zur Einsamkeit nicht in der Lage war.[13] Das Bewußtsein des eigenen Ungenügens macht nicht unbedingt tolerant gegen andere.

[13] S. hierzu Crüsemann 2000, 113–127.

Bibliographie

Assmann, Jan: Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1993, Bericht 2, Heidelberg 1993.

——: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998. Zuerst englisch: Moses the Eyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge Mass. 1997.

——: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.

Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Bildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Freiburg/Schweiz 1998.

Bernstein, Richard, J.: Freud and the Legacy of Moses, Cambridge 1998.

Biale, David u. Gershom Scholem: Kabbala and Counterhistory, Cambridge Mass. 1979.

Budick, Sanford u. Wolfgang Iser (Hg.): Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between, Stanford 1996.

Dick, Michael B.: Prophetic Parodies of Making the Cult Image, in: ders. (Hg.): The Making of the Cult Image in the Ancient Near East, Winona Lake 1999, 1-54.

Dohmen, Christoph: Das Bilderverbot, BBB 62, ^{2}1987.

Crüsemann, Frank: Versuch über die drohende Vereinsamung Gottes, in: Assmann, Jan u. Aleida Assmann (Hg.): Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI, München 2000, 113-127.

Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Gesammelte Werke XVI, hg. v. Anna Freud (1939; Frankfurt a. M. 1968), = Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt a. M. 1974.

—— / Zweig, Arnold: Briefwechsel, Frankfurt a. M. 1968.

Funkenstein, Amos: Perceptions of Jewish History, Berkeley 1993.

Jamblichos: De mysteriis Aegyptorum, hg. v. E. des Places, Paris 1989.

Koch, Klaus: Monotheismus als Sündenbock?, in: TLZ 124 (1999), 874-884.

Kreis, Rudolf: Antisemitismus und Kirche. In den Gedächtnislücken deutscher Geschichte mit Heine, Freud, Kafka und Goldhagen, Reinbek 1999.

Mettinger, Tryggve: No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context, Coniectanea Biblica, OT Series 42, Stockholm 1995.

Schäfer, Peter: Judaeophobia. The Attitude Towards the Jews in the Ancient World, Cambridge Mass. 1997.

Stein, Hannes: Moses und die Offenbarung der Demokratie, Reinbek 1998.

Uehlinger, Christoph: Du culte des images à son interdit, in: Le monde de la bible 110, April 1998, 52-63.

Wierlacher, Alois (Hg.): Kulturthema Toleranz, München 1996.

Yavetz, Zvi: Judenfeindschaft in der Antike, München 1996.